

ACERCA DE LA ESCATOLOGÍA DEL NUEVO TESTAMENTO

JOACHIM GNILKA

Dos observaciones previas:

1. Por escatología se entiende en un sentido lato la doctrina de las cosas últimas (*de novissimis*). Esto es cierto hasta un determinado punto. Sin embargo, con vistas al Nuevo Testamento hay que tener en cuenta que desde la llegada de Cristo al mundo también las últimas cosas han adquirido una perspectiva nueva. La escatología ahora solo puede concebirse en relación con la cristología. Así lo ven los autores neotestamentales. También nosotros tenemos que verlo así cuando pretendamos ocuparnos de la escatología neotestamental.

2. El Nuevo Testamento ofrece muchos materiales que nos obligan a establecer una selección. Esto es necesario no solamente si queremos denominar el material, sino también si queremos profundizar en él. Hemos seleccionado tres ámbitos centrales: 1. Jesús; 2. Los escritos de San Juan; y 3. El Apocalipsis.

1. JESÚS

El Reinado de Dios es el centro y la esencia intrínseca de la anunciación de Jesús. Su vinculación con el Reino de Dios, sin embargo, es tan esencial que no se limita a su anunciación sino que abarca toda su actuación. Incluso va más allá de su actuación. Es que el Reino de Dios todavía pendiente es lo propio. Sólo el hecho de que todavía permanece pendiente, de su futuro, su llegada es medida y anhelo de lo que es y de lo que será. Con ello se nos impone la dimensión temporal. El Reino de Dios tiene que ver con el futuro pero también con el presente. Existen afirmaciones de Jesús que se refieren a su futuro y otras referidas al presente. Para poder comprender lo que realmente es o será hay que intentar averiguar y representar como se comportan el futuro y el presente frente a él o como él se comporta frente al futuro y el presente.

Alrededor de la contestación de esta pregunta hubo y sigue habiendo un amplio debate exegético en el que se surgieron posturas «extremas» que o bien solo aceptan el futuro o solo el presente o, dicho de otro modo, que eran capaces de concebir el Reino de Dios solo como futuro o solo como presente¹. En la primera concepción Jesús se convierte en mensajero del reino futuro de Dios, es su precursor y anuncia su llegada. Esta llegada se valora siempre como inmediatamente inminente, como la proximidad más próxima. En la segunda concepción todo adquiere plenitud con él, el reino de Dios se cumplió con Él y en Él, se hace visible y palpable. No se presenta naturalmente la problemática de la proximidad del reino y la que causa su demora.

Al designar estas dos posturas como «extremas» mostramos que ambas relaciones temporales se toman en serio insistiendo en la importancia del futuro y del presente. La problemática se dificulta por el hecho de que el reino de Dios posee una cualidad, de que no se concibe adecuadamente cuando solamente se pone en relación con niveles temporales, con presente y futuro. En cierta manera el reino concede una cualidad al tiempo, no solo se relaciona con el futuro, sino que es el futuro. Y ello no puede quedar sin consecuencias a la hora de determinar el presente.

En ninguna parte se encuentra en el evangelio una explicación de lo que es el Reino de Dios. Jesús ha renunciado a definirlo o a explicarlo teóricamente. Se puede afirmar que entre sus oyentes pudo suponer que sabían lo que se quería significar con Reino de Dios. Pero esto solo es parcialmente correcto. Pues, es significativo en la concepción general del Reino de Dios cómo lo concebía. Tampoco hubiera sido apropiado con su lenguaje una demostración teórica. Por tanto, de entrada debemos limitarnos a su palabra. La palabra habla de una actuación de Dios o lo promete. Dios actúa de modo real, reina como un rey, hace que se manifieste. Si Dios es pensado según la concepción del Antiguo Testamento como rey, debemos considerar que la actuación salvífica designada como Reino de Dios se concibe como una actuación que nos llega entera y exclusivamente desde Dios. Ahora se trata de reflexionar sobre esta actuación salvífica en el futuro y en el presente a base de palabras atribuibles a Jesús. El futuro, el presente y la proximidad son los aspectos que se ofrecen.

a) El porvenir del Reino de Dios se manifiesta de modo evidente en la oración del Señor, en el Padrenuestro². El discípulo debe orar por

1. Se puede nombrar aquí a los representantes de la «Konsequente Eschatologie» (su fundador era A. Schweitzer), y a los representantes de la «realized eschatology» (su fundador era C.H. Dodd).

2. Cfr. H. SCHÜRMANN, *Das Gebet des Herrn* 6, Leipzig, 1981.

su llegada: ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου (Mt 6, 10/Lc 11, 2) «que venga tu Reino». El tiempo verbal (*aoristo*) insinúa que la petición se dirige hacia una llegada única, futura. Por tanto, no se debe malentender en el sentido de que esta llegada se presenta como una venida que avanza paulatinamente en la que podría ayudar el hombre. Sólo Dios actuará y luego enseñará su Reino anhelado.

En ocasiones se ha querido denegar a Jesús esta petición —como también la petición por la santificación de su nombre, que le precede— sobre todo remitiéndose al hecho de que era de índole completamente judía. El carácter judío del Padrenuestro es tan incontestado como la observación de que la llegada del Reino de Dios es un elemento reiterado en las oraciones judías. Sin embargo, precisamente la comparación de las piezas que aparecen paralelamente permite una visión de la comprensión particular del Reino de Dios en la oración de Jesús. Así en la undécima y la decimocuarta bendición de la oración de las dieciocho peticiones (sh^emoneh 'esreh) en su (más antigua) re-censión palestinese dice:

«Devuélvenos nuestros jueces como antes y nuestros regidores como al principio y sé rey nuestro, tu solo... Ten piedad, Yahvé, nuestro Dios, de Jerusalén, tu ciudad y de Sión, la morada de tu grandeza y del reinado de la casa de David, del ungido de tu justicia».

Mientras que la petición por la llegada del Reino de Dios aquí solo constituye una petición entre otras el Padrenuestro tiene una impronta escatológica en toda su configuración. La petición de *basileia* se halla en el centro. La restauración de las circunstancias pasadas, incluso si se anhela en una forma brillante, no se encuentra en Jesús. Ante todo falta el acento nacional-político. Un trono real de David que habría que reconstruir está fuera de vista. Esta situación negativa es característica y debe considerarse prueba de autenticidad. La *basileia* que Jesús espera se dirige ciertamente primero a Israel, pero en el fondo se refiere a la tierra, a la humanidad.

En el Padrenuestro la petición de *basileia* se halla en una relación estrechísima con la petición: ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου (Mt 6, 9/Lc 11, 2) «santificado sea tu nombre», de modo que ambas pueden concebirse en el grupo de las dos «peticiones en segunda persona del singular» como paralelismo sintético y que se explican mutuamente. «Nombre» se convierte en un concepto que casi puede intercambiarse en este lugar con *basileia*. Con el nombre no se recurre al nombre paterno que se encuentra en el apóstrofe de la oración. En el espíritu bíblico el nombre es equivalente con esencia. El nombre de Dios, la esencia de Dios es santa frente a lo terrenal y lo creado, en su naturaleza no creada y la ausencia de pecado y sombras, pero velado e inacce-

sible en el presente. La petición por la santificación añora un descubrimiento y una revelación. Y nuevamente —como en la petición por la llegada de la *basileia*— se presenta un acontecimiento que solo se puede esperar de Dios y que no precisa la intervención del hombre. La santificación del nombre en relación con la llegada del Reino de Dios hace que ésta resalte todavía con más nitidez en su cualidad teológica y se vislumbre como el gran obsequio a los hombres. Ahora bien, debe considerarse que la afirmación se encuentra en una oración. Con ello se hace particularmente patente la total orientación hacia Dios. El que Dios quiera santificar su nombre no solo corresponde a la experiencia que Dios ahora es todavía oculto, sino también denostado y menospreciado. El rezador lo siente con dolor y reza por la venida del reino de Dios para la salvación y el juicio.

El carácter futuro del Reino de Dios en relación con sentencias de admisión se observa de este modo como desde otra perspectiva. Aquí se nombran las condiciones cuyo cumplimiento ayuda a posibilitar la realización de la admisión en la *basileia*. La tierra transformada por la llegada final de Dios llega a ser el espacio global de la salvación, el Reino de Dios en el que Jesús promete la entrada a los que se comprometen con su palabra. El Reino de Dios como el mundo colmado del señorío divino es la meta anhelada para la cual está destinado el hombre. Sentencias de admisión atribuibles a Jesús encontramos en Mc 10, 25: «Es más fácil que un camello pase por el ojo de la aguja, que el que un rico entre en el Reino de Dios». Y Mt 18, 8s, donde se hace una llamada a luchar contra los escándalos. Merece ser tenido en cuenta que en Mt 18.8 se pone en vez de «en el Reino»: «entrar en la vida». El Reino de Dios del que el hombre debe ser merecedor le concede la vida permanente y definitiva. En el umbral del Reino de Dios se halla la resurrección de los muertos (cfr. Lc 11, 31s).

Entre los aspirantes destinados preferentemente a acceder al Reino de Dios se hallan los pobres. Esta promesa se lee en las bienaventuranzas que abren la gran instrucción (Discurso en el llano). Aquí no nos interesa la pregunta a quién se apunta concretamente al hablar de pobres, hambrientos, los que lloran y cómo precisamente ellos son capaces de cumplir estas condiciones de admisión. Sólo queremos destacar la perspectiva de futuro que resulta particularmente patente en el caso de la *basileia*. El Reino de Dios que se les va a otorgar significa para ellos a la vez que allí tendrán de comer y que podrán volver a reír (Lc 6, 20s). Esta descripción concreta de la salvación merece nuestra atención, dado que tiene en cuenta la miseria real que existe en el mundo y que Jesús percibe con su mirada vidente y cuya superación definitiva es forma esencial para Él de la *basileia*.

Una palabra problemática es la profecía de la muerte que Jesús pronuncia en la última cena. Por muy difícil que sea la reconstrucción, en todo caso anunció que no volverá a beber vino, el «fruto de la vida» hasta aquel día (Mc 14, 25) en el que vendrá el Reino de Dios (Lc 22, 18). Por muy secundaria que sea la mención inmediata de la *basileia* y se destaque la profecía de la muerte, se está pensando en el más allá del intersticio oscuro de la muerte y como a través de una ranura se permite una mirada al futuro Reino de Dios. Tal como en la literatura judía se representa como un banquete (cfr. Mt 8, 11 par). Jesús está sentado en la mesa del banquete. «Aquel día» otras veces el día del juicio (Mt 7, 22; Lc 10, 12; 17, 31; 22, 34), adquiere a través de esta mirada una luz que depara esperanza.

b) Tenemos que hablar de algunas parábolas que convencionalmente se relacionan más inmediata y particularmente con el Reino de Dios y que en cuanto a su material icónico se sacan mayoritariamente de la vida y del quehacer del agricultor galileo. Al tratar la parábola del sembrador (Mc 4, 3-8) quizá demasiado familiar, es porque aquí surgen tantas preguntas, no por último desencadenadas por una discusión intensa en la investigación que pueden agudizar nuestra conciencia de la problemática³.

La historia habla de un sembrador. En lo que atañe a él se cuenta sólo su siembra: «Una vez salió un sembrador a sembrar» (Mc 4, 3). Parece que la abandona a sí misma. No se habla de arar y de quitar la mala hierba. Tanto más extraño parece, por lo menos a nosotros, la manera en la que siembra, la manera cómo tira, al parecer descuidadamente, la semilla en el camino pisado, sobre la roca, entre las espinas y finalmente también en el suelo bueno. Existe un debate interminable sobre el hecho de si esto era en aquel entonces la forma de sembrar o si aquí se nos presenta a un sembrador con dos tipos de semilla, una que se echa a perder y otra que trae frutos. Hoy en día se inclina en gran medida hacia la primera concepción, se rechaza al unísono y acertadamente la opinión de que se trata de un juicio de obstinación ya incrustado en la parábola. La respuesta rotunda es: en aquella época en Israel se sembraba antes de arar, de modo que la pérdida evocada se produjo sin querer. Pero deberíamos ponernos de acuerdo sobre el hecho de que la parábola no es una instrucción de uso de las técnicas agrarias palestineses. Si el quehacer del sembrador resultaba comprensible para el coetáneo tenemos que considerar dos cosas: la demora en la descripción de la pérdida de sembrado y la conducción de la narración hacia el momento de la cosecha.

3. Cfr. G. LOHFINK, *Das Gleichnis vom Sämann*, «Biblische Zeitschrift» 30 (1986) 36-69.

En la representación de la pérdida de sembrado encontramos unas miniaturas detalladas. Las contrafuerzas se destacan visiblemente: los pájaros que picotean la semilla, el sol que la seca, las espinas que la ahogan. Estas fuerzas antagónicas reflejan la experiencia del fracaso. La argumentación no se para, sin embargo, allí sino que lleva a la cosecha rica, que en analogía a la triple pérdida también se subdivide en tres niveles: treinta, sesenta y cien veces más. Esta perspectiva optimista sobre la cosecha tiene que ver con el Reino de Dios. Pero el mensaje de la parábola de Jesús no puede reducirse a la certeza: el Reinado de Dios llegará —¿quién lo hubiera dudado?— sino vincula su llegada con lo que acontece ahora. Lo que acontece ahora es el inicio del futuro Reinado de Dios. El futuro Reinado de Dios, es decir, el porvenir ya ha empezado.

La confrontación del comienzo y del final del Reinado de Dios puede realizarse en otras parábolas con otras imágenes. Aquí deben mencionarse las parábolas del grano de mostaza y de la levadura.

Nuevamente el Reinado de Dios cumplido —el árbol frondoso— es la meta de la historia. Pero se trata de percibir que el comienzo ya se da ahora en la actuación de Jesús. Está puesto el comienzo por muy insignificante que y hasta minúsculo pueda parecer. Garantiza el final así como una planta crece orgánicamente. En el comienzo se halla una dinámica irrefrenable.

El Reinado de Dios y el juicio

Sólo ahora podemos hablar del juicio⁴. El tema del juicio no se puede excluir de ninguna manera de la predicación de Jesús. Pero es preciso colocarla en el lugar adecuado. También el anuncio del juicio está orientado hacia el Reinado de Dios. No se puede separar de Él. De la idea del juicio el Reinado de Dios recibe su severidad, la última validez, la premura. Sin Él permanecería suspendida por falta de seriedad.

Por tanto, el Reinado de Dios tiene, en cierto sentido, dos caras, la de la salvación y la del juicio. Sin embargo, en la predicación de Jesús predomina la de la salvación. Es la cara de la *basileia* dirigida hacia el hombre. No se podrán medir o enumerar cuantitativamente las afirmaciones de salvación y las de juicio. Lo que importa es la ponderación. Desde ella se determina la relación entre salvación y juicio. La salvación es lo primario, es la oferta realizada y la que está realizándose. El juicio es la pérdida de la salvación que resulta del hecho de que

4. Cfr. M. REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu, Neutestamentliche Abhandlungen*, Neue Folge 23, Münster 1990.

la salvación no se acoge, el mensaje no se acepta y se rechaza. Es, por así decir, una consecuencia no intencionada de la salvación para el caso del rechazo del hombre. En tanto en cuanto las posibilidades de salvación y juicio, de aceptación o de rechazo están acogidas esta consuelación corresponde a una experiencia humana común. En los diversos niveles de la convivencia humana se pueden rastrear las dos, plenitud y pérdida, sentido y sinsentido, grandeza y vacío. Solo que la alternativa recibe en el nivel de la *basileia* una validez definitiva. Es un reto para la existencia humana en su totalidad.

La alternativa salvación o juicio ya se vislumbra en la pequeña parábola de la tormenta que aparece al final del discurso de instrucción de los discípulos (cfr. Mt 7, 24-27; Lc 6, 47-49). Sobre la base del destino del labrador que lleva a cabo su quehacer cautelosa o descuidadamente se demuestra la alternativa y con ello se subraya la responsabilidad del hombre respecto del juicio y la salvación. Puesto que el final de la historia es malo en este caso el juicio es la idea más importante. «Y cayó la lluvia y venían las aguas y la tormenta sopló y chocó contra aquella casa y la derribó. Y su derribo era grande».

Como contraste se representa al hombre que escucha la palabra de Jesús y la sigue y el hombre que oye pero no cumple. Lo calamitoso fruto de la comparación apenas deja margen de duda de que se representa el juicio final inminente que en otro lugar puede equipararse con el diluvio (Mt 24, 38s par). El juicio es, por tanto, una decisión consecuente frente a la palabra de Jesús. La no aprobación en el juicio es la consecuencia de la negación de obediencia. El resultado es la ruina como se puede traducir también la expresión griega del derribo de la casa edificada sobre arena (Mt 7, 27: $\pi\tau\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$). Las palabras de Jesús, el mensaje de la *basileia* suministran el criterio de esta crisis. Deciden la salvación y la ruina del hombre, pero de tal manera que aquél que renuncia a la salvación, se arruina, por así decir, a sí mismo.

El juicio, sin embargo, es también separación de los hombres frente al final que irrumpe repentina e inesperadamente. En aquella noche dos descansarán en un lecho y el uno es aceptado y el otro dejado. Dos estarán en el molino moliendo, el uno será aceptado y el otro dejado (cfr. Lc 17, 34s). Los desprevenidos y los no preparados no encontrarán salida. La representación del acontecimiento del final en horas nocturnas era capaz de mostrar que para muchos se producirá de sorpresa.

El momento de sorpresa, la hora nocturna se unen en la imagen del atracador nocturno con cuya llegada debería contar el dueño de la casa para que no se atracara su casa. La incertidumbre de la vigilia nocturna, es decir, de la hora en la que se acerca el ladrón todavía no tiene nada que ver con el retraso de la parusía, solo quiere sacudir a un público apático y cautivado por los negocios mundanos (cfr. Mt 24, 43 par).

Relativamente a menudo, aparece en las parábolas la pareja opuesta de dueño y administrador o esclavo. También esto tiene que ver con la idea de juicio. La situación de un administrador contratado por su señor para administrar algo, una finca, un viñedo o dinero, encaja excelentemente para la descripción de la situación del hombre ante Dios. Pues el administrador debe responder ante su señor como el hombre ante su Dios. De esta manera este elemento metafórico ya hace patente la situación del hombre en su vida terrenal. Le aclara que Él no es el dueño único de su vida sino que constituye un bien que le ha sido confiado.

Si Jesús habló de la posibilidad de un castigo eterno, es decir, del infierno que en el uso bíblico se designaba como *gehenna*, según el valle de los hijos de Hinnom, donde se le ofrecieron horribles sacrificios de niños al Moloc (cfr. 2 R 23, 10; 16, 3; 21, 6; Jr 7, 32s.; 16, 9). Las citas auténticas no son numerosas, a este orden de ideas pertenece la serie de sentencias de escándalo:

«Y si tu mano te es ocasión de pecado, córtatela. Más vale que entres manco en la Vida que, con las dos manos ir al gehenna, al fuego que no se apaga.

Y si tu pie te es ocasión de pecado, córtatelo. Más vale que entres cojo en la Vida que, con los dos pies, ser arrojado a la gehenna.

Y si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo. Más vale que entres con un solo ojo en el Reino de Dios que, con los dos ojos ser arrojado a la gehenna» (Mc 9, 43.45.47).

A su vez es significativo el imperativo radicalizado. No se trata de informar sobre el más allá. Pero se advierte tajantemente de la posibilidad de la privación de la salvación. Descripciones más detalladas del juicio final en las que el Hijo del Hombre Jesús se representa como juez aparecen en la comunidad postpascual. Dos veces ocurre como secuela de exégesis alegorizantes de parábolas de Jesús, las parábolas de la mala hierba y del trigo y la de la red del pescador (Mt 13, 41-43. 49s). El Hijo del Hombre enviará a sus ángeles para que vayan a recoger a todos los fuera de la ley de su reino y los arrojen al horno ardiendo donde habrá lágrimas y crujir de dientes. En cambio, se dice que los justos lucirán como el sol apoyándose en la imaginería apocalíptica. También es postpascual el cuadro impresionante de la asamblea de todas las naciones ante el trono del Hijo del Hombre y Rey (Mt 25, 31-46)⁵. Ahora bien, es importante que la medida del juicio es la mi-

5. Cfr. J. GNILKA, *Das Matthäusevangelium*, Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament I/2, Freiburg ²1992, pp. 365-379.

sericordia concedida o denegada frente al menor de los hermanos con los que se identifica el Hijo del Hombre y juez. Con esta medida del juicio pervive el *ethos* del anuncio de Jesús como también se ha considerado que la preocupación central de este texto provocador es el llamamiento a actos de amor al prójimo.

¿A quién está destinado el juicio final esperado según la palabra de Jesús? El juicio es de Dios. Sin embargo, Jesús ha hablado de una participación del Hijo del Hombre en el juicio divino: «Porque todo el que se declare por mí ante los hombres, también el Hijo del hombre se declarará por él ante los ángeles de Dios» (Lc 12, 8). Posiblemente la participación del Hijo del hombre en el juicio debe interpretarse de tal forma que comparecerá como testigo cualificado de cuyo reconocimiento o denegación depende la sentencia divina. El reconocimiento y la denegación se realizarán en dos niveles. El reconocimiento y la denegación en el nivel del juicio divino es cosa del Hijo del hombre. Pero reconocer o negar a Jesús en esta vida es responsabilidad del hombre, de tal forma que a través de su comportamiento frente a Jesús mismo decide sobre su futuro y el resultado de la sentencia que se le aplicará. Declararse partidario de Jesús ante los hombres no puede limitarse a una situación de persecución, sino incluye las diversas posibilidades en las que se exige del discípulo una libre y abierta afirmación de su pertenencia a Jesús, Negar significa entonces renegar de Él.

Ante todo vuelve a ser notable que el presente como tiempo de decisión determinado por el futuro se pone de relieve.

2. LA ESCATOLOGÍA DE SAN JUAN

Veamos ahora la escatología de San Juan⁶. La salvación está presente en Jesucristo. Sin duda San Juan ha puesto este acento con ahínco. ¿Pero que es del futuro? ¿El presente incluye el futuro? ¿O se suprime el tiempo en él? La supresión del tiempo sería la eternidad. Ahora bien, la literatura sanjuanista habla ahora continuamente de la vida eterna, que el creyente, el amante ya ha merecido (Jn 3, 15s.36; 4, 14 *passim*; Jn 1, 2; 2, 25; 3, 15 *passim*). Pero por otro lado, Jesús sabe que la llegada de la salvación al hombre necesita tiempo porque se realiza en la historia, porque hay fases en la realización de esta salvación. Estas alusiones ya son capaces de indicar que las circunstancias escatológicas en San Juan son complejas, que al parecer se discutirían violentamente en el círculo sanjuanescos, y que de todos modos

6. Cfr. F.F. RAMOS, *Escatología existencial*, en «Salmanticensis» 23 (1976) 129-139.

se presenta de un modo completamente distinto de lo que observamos en los evangelios sinópticos.

Acaso la diferencia agravante frente a los sinópticos consiste en el hecho de que el concepto del Reinado de Dios —que revista allí una importancia central— se desvanece casi completamente en San Juan. Cuando aparece casi incidentalmente en un solo lugar, a saber, en la entrevista con Nicodemo, esto puede recordar el principio del evangelio de San Marcos «El que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios... El que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reinado de Dios» (Jn 3, 3 y 5) Como según Mc 1, 15 se exige la conversión de cara a la proximidad del Reino de Dios, así según Jn 3 el nacimiento de lo alto es el presupuesto ineludible para la adquisición de la *basileia*. El hombre tiene renovarse completamente. A través de un nacimiento nuevo se le regala la vida verdadera y divina. Con la idea de un nacimiento se recoge la categoría central de salvación de la vida en San Juan, que recubre de entrada la concepción de *basileia*. Esta vida solo le puede ser regalada por Dios. Si volvemos nuevamente a la comparación con Mc 1, 15 descubrimos que en ambos casos la renovación del hombre es la premisa para alcanzar la *basileia*. Sólo que esta renovación se concibe de modo todavía más esencial en Jn 3.

La complejidad de las dos afirmaciones de *basileia* consiste, sin embargo, en lo siguiente: la sentencia de acceso en 3, 5 permite una *basileia* futura, probablemente incluso la presupone. Reproduce otras sentencias sinópticas de acceso comparables que siempre se orientan hacia la *basileia* futura (Mc 10, 15; Mt 5, 20; 7, 21; 19, 23). Pero esto no es aplicable a 3, 3. Allí se realiza la interpretación típica de San Juan según la cual la *basileia* está arriba, presente ya ahora en el ámbito celestial. Es idéntica con el mundo luminoso de Dios que se halla encima del mundo oscuro de los hombres. Debe contemplarse; también esto es una afirmación que concierne esencialmente al hombre. También el mirar es futuro, sin embargo, el factor del tiempo retrocede totalmente frente al espacial de cara a la *basileia* ya presente y disponible en el ámbito superior. Se podrá partir del hecho de que la contemplación de la *basileia* será posible al hombre después de la muerte. San Juan enfoca más intensamente la vida después de la muerte.

Ya ahora podemos retener: en San Juan existe un doble concepto escatológico, uno espacial y presente y uno temporal y futuro. ¿Cómo pueden concordar? En todo caso, el primero debe ser considerado como el específicamente sanjuaniano.

Esta prioridad ya se hace patente a través del hecho de que en el evangelio no encontramos en ninguna parte una descripción de los acontecimientos finales o del último juicio. Ahora bien, existen todavía otros lugares en los que se presentan paralelamente ambos concep-

tos escatológicos o incluso se entremezclan. La conversación de Jesús con Marta, la hermana de Lázaro (Jn 11, 21-27) es tal vez la referencia más clara para una determinación de esta vinculación. Marta, como judía, se hace eco del concepto temporal y futuro cuando dice: «Sé que resucitará (Lázaro) en la resurrección el último día». Jesús lo confronta con el nuevo concepto espacial y presente: «Yo soy la resurrección, el que cree en mí, aunque muera, vivirá y todo el que vive y cree en mí, no morirá jamás». Esta declaración contiene dos aspectos. Por un lado, la muerte física que no se anula, se supera y se relativiza por la adquisición de la vida eterna; por otro, la concesión de la vida eterna por la fe se vincula de un modo singular a Jesús que se da a conocer también con la correspondiente declaración de revelación. La manera en la que se concibe la forma de vida más allá de la muerte física se formula de modo moderno: no se precisa si San Juan contempla una resurrección corporal en la muerte o si se adhiere a la concepción de la inmortalidad. Obviamente, para él la determinación del fondo antropológico es secundaria frente a la fe de que a través de la adhesión a Jesús se ofrecerá la vida permanente que perdurará más allá de la muerte física. Si se pretende ahora determinar la relación de ambos conceptos escatológicos sobre la base de este texto, no se podrá afirmar que se intenta abolir y superar el temporal y futuro a través del espacial y presente. No obstante, el último es el decisivo y determinante, puesto que supera el otro, viejo. Es una especie de vivencia de novedad, de renovación que se otorga a Marta. Desde un horizonte de expectativa ha pasado a un horizonte de experiencia inmediata. En la escatología adquiere plena vigencia la aspiración cristológica⁷.

La implicación cristológica de la escatología que surge de esta manera y que resulta importante para la comprensión de la totalidad se manifiesta de la misma manera en los dos sitios, en los que en el marco de la concepción presente se convoca a una decisión de fe, a saber, Jn 3, 17-20 y 5, 20-30. La primera habla del juicio, la otra de la resurrección de los muertos o de la obtención de la vida eterna. Ambas son originariamente concepciones referidas a los tiempos finales. Pero aquí se han trasladado al presente. El juicio y la «resurrección» están relacionadas con Jesús, su pasar por el mundo, su anunciación.

El criterio decisivo es en cada caso la fe. El que cree ya ha salido airoso del juicio. Más exactamente: el que cree en el nombre del único Hijo de Dios no será juzgado (Jn 3, 17s). El que cree, resucitará de la muerte. Más exactamente: El que escucha su Palabra y cree en el que lo ha enviado tiene la vida eterna, no incurre en juicio sino que ha pa-

7. Cfr. J. BLANK, *Krisis*, Freiburg 1964.

sado de la muerte a la vida (Jn 5, 24). en cambio: el que no cree ya está juzgado, permanecerá en la muerte. Resulta notable que al lado de la acentuación de la fe dirigida hacia Jesús a la que se convoca intensamente se hace uso de las afirmaciones del dualismo. Por eso, además del momento presente también se pone de relieve el espacial: transición de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz; se realiza ahora en el encuentro con Cristo, la luz. Cristo es en efecto, el acontecimiento escatológico que libera de la muerte y de las tinieblas.

Es interesante hacer notar que ambas afirmaciones de fe escatológico-presentes, tanto la referida al juicio como la de la resurrección de los muertos experimentan una continuación. A pesar de que las dos continuaciones se sitúen en ámbitos muy diferentes coinciden sorprendentemente en un punto, a saber, en el hecho de que además de la fe añaden el comportamiento ético del hombre como criterio del juicio. Se trata de algo como una descripción muy lapidaria del juicio según las obras. En el primer caso, la metáfora de luz y tinieblas constituye un fondo impresionante. El acento descansa sobre el rechazo de la luz: «Vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas». Después sigue la fundamentación ética más detallada. El malhechor (ὁ φαῦλα πράσσων) odia la luz y no se acerca a la luz para que no se descubran sus obras. El hacedor de la verdad, sin embargo, viene a la luz para que se revelen las obras hechas en Dios (Jn 3, 19-21). El juicio establecerá una separación de los hombres. En el rechazo éticamente fundamentado de la luz que trae consigo el juicio se verá descrito el ser adverso a Dios del cosmos. Odiar a Dios y a sus enviados es la reacción del cosmos (cfr. Jn 15, 18). Así la llegada de Cristo al mundo descubre su esencia. Parece temeraria la identificación de los creyentes con lo éticamente bueno y la identificación de los que lo rechazan con los malhechores. Habrá que entenderlo en el sentido de una predisposición y no de una predestinación fundamental. Es que los que llegan a la luz son los creyentes, tal como la expresión «hacer la verdad» al fin y al cabo no designa otra cosa que la fe.

En el segundo caso (Jn 5, 27b-29), el juicio, esta vez el que tendrá lugar al fin de los tiempos, se vincula forzosamente a Jesús, el Hijo del Hombre. Se realiza en su llamada, que convoca a «los que están en las tumbas». El criterio ético del juicio se describe también aquí de modo muy general: los que hayan hecho el bien, los que hayan cometido el mal. El resultado del juicio o bien es la resurrección de la vida o la resurrección del juicio. Juicio quiere decir aquí la sentencia punitiva del tribunal.

La problemática y el peso de estas citas sólo se hacen plenamente conscientes cuando uno percibe que les precede inmediatamente el tex-

to ya mencionado de una escatología presente. Habla de la resurrección que ya se realiza en el presente a través de la fe o de la transición desde el ámbito de la muerte al de la vida (Jn 5, 24-26). Aquí también se hallan una al lado de la otra las concepciones espacial-preséptica y temporal-futura. A pesar de que la segunda se considera como añadida debe tenerse en cuenta que el modelo preséptico no se cuestiona de ninguna manera. Esto lo demuestra la selección cuidadosa de las palabras. Sobre todo debe considerarse que el texto habla de aquellos que están en las tumbas. La afirmación de v 24s se respeta, por tanto, según la cual los muertos, es decir, los que se encuentran en las tinieblas de la calamidad ya han vuelto a la vida a través de la fe⁸.

Esta vez surge la impresión de que la concepción preséptica debe ser corregida y ampliada (al revés que en Jn 11, 21-27) y eso en un doble sentido: 1.º a la fe tiene que añadirse el cumplimiento ético, y 2.º la vida eterna otorgada ya en el presente se perfeccionará en la resurrección de los muertos en el último día. El juez en el juicio del último día es según Jn 12, 48 la Palabra que Jesús ha pronunciado. También esta indicación no permite que se menosprecie el imperativo ético de tomar en serio su palabra.

A esta visión corresponde en gran medida la primera carta. Se conserva efectivamente la concepción espacio-preséptica. La vida eterna ya apareció en Jesucristo (Jn 5, 20; 1, 2). Y esta vida eterna que está en Jesús nos la regaló Dios (Jn 5, 11.13). Como en Jn 5, 24 se dice en Jn 3, 14: «Nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida». Sin embargo, se subraya más intensamente que en el evangelio la concepción temporal-futura. Se habla de la parusía de Cristo (Jn 2, 28), del día del juicio (Jn 4, 17). La carta conoce la expectación del anticristo que se interpreta, sin embargo, de modo particular, a saber, se refiere a aquellos que niegan al Padre y al Hijo (Jn 2, 22). Así que hay muchos anticristos⁹ que surgen de la comunidad e intentan seducirla ahora (Jn 2, 18; también 2 Jn 7). La actuación del anticristo es indicio del final que se acerca. De este modo se puede decir en este orden de ideas que es la última hora (Jn 2, 18). Con la acogida de la venida inmediata la escatología de San Juan se sitúa nuevamente en la proximidad de los comienzos de la escatología cristiana. Se distingue entre la situación ya adquirida y la que todavía está por llegar. Ahora somos hijos de Dios —es lo que habrá que leer sobre el fondo de la adquisición de la vida eterna— cuando aparecerá Cristo, en su parusía, sere-

8. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, Herders theologischer Kommentar zum NT IV/2, Freiburg 1971, 136-150.

9. Cfr. G.C. JENKS, *The Origins and Early Development of the Antichrist Myth*, Berlin 1991.

mos semejantes a Él porque lo veremos cómo es (Jn 3, 2). Transformación a través de la mirada, esta es la meta.

En el evangelio la concepción espacio-preséntica se relaciona con la decisión de la fe. En la carta ya no existe esta relación. Allí la fe se sustituye por el amor, concretamente el amor al prójimo. Mientras en Jn 5, 24 la transición de la muerte a la vida se fundamentó en la fe, ahora leemos en 1 Jn 3, 14 como motivo: «porque amamos a los hermanos». Cada uno que ama ha nacido de Dios (Jn 4, 7), es decir, tiene vida eterna tal como se puede decir a la inversa que cada cual que odia a su hermano no tiene en sí la vida eterna de modo permanente (Jn 3, 15). La fe en el evangelio y el amor en la primera carta se comportan aproximadamente de la siguiente manera: la fe es la iniciación, el amor crea el espacio de compromiso. La carta se dirige a creyentes y su orientación es más pragmática. La fe tiene que manifestarse en la fraternidad.

También los discursos de despedida tratan de este espacio de amor que debe crearse o que será creado por Dios y en el cual el discípulo debe dejarse acoger. También aquí se trata de escatología. En este punto se vuelven a tocar la primera carta y los discursos de despedida. Cristo quiere revelarse al amante. Uno está tentado de pensar en la Pascua. En esta dirección se orienta también la objeción del discípulo de por qué Jesús sólo quiere revelarse a ellos y no al mundo (cfr. Hch 10.41). Ahora bien, la respuesta de Jesús salta todas las barreras escatológicas: «Si alguien me ama, guardará mi Palabra y mi Padre le amará y vendremos a él, y haremos morada en él». (Jn 14-21-23).

Con esto se piensa en un acontecer que siempre será posible. Con los conceptos que en otras ocasiones describen las apariciones pascuales y la parusía se da a conocer la morada de Dios y de Cristo en el creyente, que se revela como amante. Uno podría imaginarse que aquí ya se han eliminado completamente las limitaciones temporales. No sólo la revelación pascual que desde esta perspectiva se sitúa en el pasado, se repetiría, sino también se anticiparía la parusía futura. Al emplear la palabra parusía hay que tener en cuenta que también se incluye en ésta la llegada a Dios. Tenemos que constatar nuevamente que esta visión de lo preséntico recoge el pasado y el futuro en el ahora, lo que distingue la particular perspectiva escatológica del evangelista. No quiere llamar la atención sobre lo que era una vez o lo que vendrá, sino lo que es posible ahora en cuanto a experiencia de Cristo y de salvación. ¿Cómo se realiza esto? En el Espíritu Santo, en la llegada del paracleto. El paralelismo de las afirmaciones sobre el Espíritu y de las afirmaciones escatológicas ya mencionadas confirman estas interrelaciones. La experiencia salvífica se manifiesta en el poder del amor, pero también en el regalo de la paz (Jn 14, 27) y de la alegría: «Pero volveré a

veros y se alegrará vuestro corazón y vuestra alegría nadie os la podrá quitar». (Jn 16, 22). También en esta afirmación se descubre lo pasado (Pascua) y lo esperado (parusía) juntamente en el presente.

Al anuncio de la llegada de Dios y de Cristo al amante, que constituye una de las afirmaciones escatológico-presénticas más agudas, corresponde el inicio de los discursos de despedida. Aquí Jesús habla de las muchas mansiones en la casa de su Padre y que va a marcharse para preparar un sitio a los discípulos y prosigue: «Volveré y os tomaré conmigo para que donde esté yo estéis también vosotros» (Jn 14, 2s). La conceptualidad de esta profecía se impregna claramente del ambiente de parusía. Existe incluso una proximidad llamativa al anuncio de la parusía en 1 Ts 4, 16s caracterizado por la secuencia de la vuelta de Jesús y de la consiguiente unión de la comunidad con Jesús. Sin embargo, falta cualquier adorno de la parusía: no se habla de la resurrección de los muertos o de la permanencia hasta la parusía como en 1 Ts 4. De este modo, en el sentido del evangelista, todavía se puede pensar en la muerte en la que se realizaría una unión con Jesús. La representación de las mansiones celestiales es apocalíptica. Como casa del Padre adquiere un matiz cristiano. Sólo que San Juan no persigue la línea hacia el más allá; no la anula, sino se dedica a aquello que ocurre y es posible ahora.

Permanece el problema de comprensión de cómo este amor de Dios puede experimentar su modo de habitar. Apenas se puede dudar de que en la comunidad de San Juan existía una experiencia de esta índole. Uno tiende a hablar de una experiencia mística. Sin embargo, debe tratarse de experiencias de las que no sólo participaban discípulos predilectos. Ciertamente la fe es un presupuesto irrenunciable. «La fe es la condición de la visión del elevado». Solo se debe tener en cuenta que en el contexto se habla primariamente del amor y más concretamente del amor del hombre a Dios y del amor de Dios y de Jesús al hombre. Hay que recordar que en el evangelio se narra constantemente encuentros fuertemente personales de hombres con Jesús, por ejemplo de Marta que —como vimos— fue sacada del horizonte de la expectativa y llevada al de la experiencia; o el discípulo en la escena del lavatorio de pies. El amor es la fuerza o el regalo de la fe. La fe tiene que desembocar en amor tal como se emplaza el nuevo mandamiento de amor al principio de la parte de discípulos del evangelio (Jn 13, 34). Pero también la paz y la alegría —por mencionarlos nuevamente— son frutos de la fe. No existen conceptos abstractos. Detrás de ellos se esconden experiencias internas de implicación existencial. Según la opinión del evangelista el hacerse con ellas es obviamente de gran importancia para poder ser cristiano. En este lugar hay que mencionar también la oración y más precisamente las plegarias, para las que se ga-

rantiza el cumplimiento si se presentan en nombre de Jesús (Jn 14, 13s). No cabe duda de que se orienta hacia estos dones fundamentales.

Si se pasa revista a la escatología de San Juan podemos constatar resumiendo que no está estructurada de forma unitaria. La concepción espacial-preséptica y la temporal-futura se colocan juntas, sin embargo, no completamente separadas. En el evangelio predomina, en la primera carta retrocede, ciertamente un indicio de una discusión viva. La inclusión de la corporalidad humana en la salvación se conserva, después de todo. El evangelio narra la historia pascual en la que se destaca incluso la corporalidad de Cristo resucitado (perícope de Tomás). Si al evangelista le hubiera importado un regreso del alma o de un yo de índole gnóstico al reino de la luz, hubiera podido hablar de una ascensión desde la cruz. Pero lo ha omitido. De este modo se distingue notablemente de la escatología de los sinópticos, pero no se separa completamente. El modelo presencial es un intento imponente de comunicar escatología y de convertirla en experiencia.

3. EL APOCALIPSIS

El reino de Dios y de Cristo que se impondrá en las catástrofes horribles del final de los tiempos es el gran tema del Apocalipsis. En esta confrontación de calamidades y salvación vencerá finalmente la salvación divina. Nos dedicaremos a algunos datos escatológicos importantes que recoge el Apocalipsis y los renueva, la expectativa próxima de la salvación y la idea del anticristo unida a ella, el reino mesiánico milenario, el juicio y el apogeo.

«Pues la hora está cerca», anuncia San Juan al principio y al final de su libro (Ap 1, 3; 22, 10). «Vendré pronto», promete el Señor (Ap 22, 12) cuando la comunidad le reclama que venga (Ap 22, 20). En este horizonte de la expectativa próxima se concibe el libro. Este horizonte de la expectativa próxima se explica aún más de forma doble¹⁰.

En primer lugar, a través de la polémica con el estado romano. Lo que se nos dice aquí no sólo nos suministra un vistazo a las calamidades esperadas y parcialmente ya experimentadas, sino que permite también que concibamos la expectativa próxima aún con más precisión. San Juan ha configurado esta parte de la descripción con un dramatismo particular. Son tres seres horribles que actúan contra la comunidad y esta tríade acaso deba comprenderse como contraste a la tríade de

10. Cfr. H.W. GÜNTHER, *Der Nah-und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des Johannes*, Forschung zur Bibel 41, Würzburg 1980.

Dios-Cordero-Espíritu: el dragón, el animal que procede del mar y de la tierra. Satanás, el dragón, se sitúa en la playa del mar (Ap 12, 18) y manda subir estos dos, por así decir, como sus sustitutos. Su aspecto similar y su colaboración se describen impresionantemente. El animal del mar es el imperio romano, la imagen de un imperio que por la gracia de Satanás dibuja una perversión increíble. El animal de la tierra puede identificarse más claramente con aquel clero que propagaba en Asia Menor el culto al emperador. Se alude a las trabas impuestas por este clero a los que renunciaban al culto del emperador (Ap 13, 15-17). A nosotros nos interesa, en este orden de ideas, el animal del mar que debe equipararse con el imperio y que se menciona en Ap 13, 1-10 y sobre el cual se comunican en Ap 17, 8s. detalles coetáneos en clave. Se habla de siete reyes. Se alude a los emperadores romanos que se solían designar como reyes. «Cinco han caído, uno queda, el otro todavía no ha venido» (Ap 17, 18) y a este se le concede sólo un tiempo corto. Esto significa que el Apocalipsis se considera cerca del final. Pues ahora es la época del sexto rey. En la época de este rey se elaboró también el Apocalipsis. La mayoría de los investigadores opinan actualmente que este sexto rey es Domiciano que fue emperador entre 81-96 y en cuyo reino se intensificó el culto al emperador en Asia Menor.

Pero vendrá todavía un octavo rey. No se cuenta como octavo porque se dice de él enigmáticamente que sería uno de los siete reyes (Ap 17, 11). Esto significa que se calcula que uno de estos reyes volverá. En esta limitación del destino de Cristo se revela como anticristo. El concepto «anticristo» tampoco se menciona en el apocalipsis (como en 2 Ts 2). Sin embargo, no cabe duda de que se hace alusión a la expectativa del anticristo. El anticristo termina la historia y conduce a la parusía de Cristo. Porque en la aparición del anticristo se concentra nuevamente todo el poder satánico, puede ser identificado en Ap 17, 8 con el animal que en otras ocasiones encarna el imperio romano.

Detrás de la indicación rara de que el octavo rey —el anticristo— sería uno de los siete y que herido mortalmente habría sido curado de la herida mortal, se halla según una opinión extendida, la leyenda de *Nero redivivus*. Dice que Nero que se suicidó habría sobrevivido y huido a los Partos y que volvería. Para los cristianos Nero, el primer persecutor de la iglesia, despertaba malos recuerdos. Esto probablemente haya facilitado la unión de su persona con la del anticristo. San Juan espera además antes del final la destrucción del imperio romano, la prostituta Babilonia. En esta destrucción participarán reyes extranjeros.

Si por un lado, se delibera detalladamente el horizonte de la expectativa próxima a través de especulaciones y cálculos históricos futuros, por otro, se obstaculizan estos cálculos. Esto se lleva a cabo con una

referencia al número dispuesto por Dios de aquellos que tienen que ser matados por mor de la Palabra de Dios y del testimonio. Las almas de los mártires ya muertos que se encuentran «bajo el altar» en el cielo y que dirigen a Dios la pregunta urgente: «¿Por cuánto tiempo todavía?», reciben la respuesta de que el número de estos co-servidores y hermanos tiene que cumplirse (Ap 6, 9-11). Aún cuando para ello se concede un tiempo escaso (Ap 6, 11) de esta manera se remite finalmente a Dios que manda sobre los tiempos. Quizá sea también importante que en el Apocalipsis Dios sólo en este sitio se llame *δεσπότης* (señor). Seguramente con ello quiere darse a conocer su poderío¹¹.

El drama escatológico del final del tiempo recibe en el Apocalipsis un matiz específico a través de la expectativa del reino mesiánico milenar. Precede a la resurrección general de los muertos y al juicio universal (cap. 20). También esta idea procede de la literatura judía apocalíptica. Con Cristo reinarán los mártires por mor del testimonio de Jesús y de la Palabra de Dios y aquellos que no han adorado el animal (Ap 20, 4). Estos últimos no sólo conciernen a los mártires. Todos estos alcanzan la primera resurrección (Ap 20, 5) y con ello serán capacitados para el condominio con Cristo en esta tierra. Este reino mesiánico no se describe con más detalle. Sin embargo, es libre de cualquier mal puesto que Satanás está maniatado en este tiempo. Al parecer se piensa que aquellos que reinan mil años con Cristo a continuación participarán en la nueva Jerusalén. Esta visión es más que un llamamiento a la constancia en la persecución y la predisposición al martirio; implica también un juicio sobre el mundo como creación de Dios. Ciertamente el mundo está condenado al fracaso por su malicia; sin embargo, adquiere en el Reinado de Cristo con sus fieles la evidencia de un estado feliz. Pues es un dominio terrenal concebido espacial y temporalmente.

Se malentendería el texto si se interpretara metafóricamente. Del mismo modo no acierta la «interpretación histórico-ecclesial» fundada por San Agustín. Los intentos de realizaciones terrenales se han revelado peligrosos, y no hablemos de los abusos políticos. Ciertamente se puede criticar el concepto porque nos orienta hacia esta evidencia utópica. Pero uno debería concederle un significado propio como hecho único en el Nuevo Testamento¹².

El juicio universal y la (segunda) resurrección se realizan a continuación del Reino Milenario. Por tanto los mártires ya no deben presentarse al tribunal divino. Dios juzga y no el Mesías lo que subraya la

11. Cfr. W. HARNISCH, *Verhängnis und Verheissung der Geschichte*, Göttingen 1969.

12. Cfr. A.H. LEWIS, *The Dark Side of the Millenium*, Grand Rapids 1980.

perspectiva teocéntrica del Apocalipsis (Ap 20.11-15). El juicio se describe predominantemente como juicio de castigo. La batalla de Gog y Magog a través de la cual se destruye el diablo, el animal y el falso profeta le preceden. La sentencia se administra según las obras (Ap 20, 12F; 22, 12). Siendo un tribunal que castiga debe pensarse en obras malas. Los elegidos están mencionados en el «Libro de la vida (del cordero)» (Ap 17, 8; 20, 12; 21, 27) desde el principio del mundo. Porque este libro se menciona también para el juicio universal se puede suponer que además de los elegidos para el Reino Milenario todavía hay otros que sólo se juzgan al final. El hecho de ser inscrito en el libro de la vida significa una elección predestinada y una gracia. ¿Todo está determinado apocalípticamente? Particularmente los mensajes con sus animaciones y avisos dejan espacio para las libres decisiones.

El Apocalipsis es el único libro neotestamentario en el que se describe más detalladamente el cielo. Lo hace en la visión metafórica fantástica del nuevo Jerusalén (cap. 21). El cielo y la tierra se funden en el mundo celestial que forma un cubo y cuyos doce portales son de piedras preciosas. El brillo, la luz y la riqueza y otras metáforas terrenales son expresión de la beatitud que ya no conoce lágrimas y lamentaciones. El testimonio central es el habitar de Dios y del cordero en esta ciudad, es decir, la comunidad permanente con Dios y Cristo que ahora se ha conseguido.

Si desde las oraciones con aire predestinario se podría sacar la impresión de que el número de los salvados es reducido en Ap 21, 24 oímos hablar de la transformación de los pueblos a la luz de la ciudad de Dios y de la llegada de los reyes a la tierra para llevar sus obsequios. Con ello San Juan recoge la idea profética del pelegrinaje de los pueblos (cfr. Is 60, 3, 3.11; 62, 10s). Pero también se puede valorar como indicio de que en la perspectiva de nuestro libro son muchos los que serán salvados (cfr. Ap 7, 9: una muchedumbre que nadie podría contar). En la concepción dualista de salvación y perdición que en el lenguaje de las imágenes manifiesta imprecisiones lógicas predomina la idea de la salvación.

REFLEXIÓN FINAL

Después de considerar tres concepciones escatológicas: la concepción de Jesús, la de los escritos de San Juan y la del Apocalipsis se ha hecho patente lo siguiente: la iglesia neotestamentaria vive con vistas al futuro, al futuro absoluto. De él espera su plenitud y el perfeccionamiento del mundo. Pero ve que el presente en el que vive y en el que tiene que cumplir su cometido está determinado por este futuro. Pues

ya ahora está obsequiado con los dones de la salvación. El elemento de unión entre el presente y el futuro para ella es Cristo. No se pueden separar la cristología y la escatología. Diferencias entre las concepciones escatológicas se nos revelan particularmente en las acentuaciones diferentes del presente o del futuro. El evangelio según San Juan subraya el presente de índole cristológica y nos entrega con ello un tesoro de experiencias de la fe que han podido acumular los discípulos en el trato con Jesús, pero también en la época postpascual. Nos revela de modo nuevo el mensaje de Jesús fundamentado en la tradición sinóptica. El mensaje de Jesús se orienta en el Reino de Dios que no puede separarse de su persona. El Reino de Dios es la salvación definitiva que Él nos garantiza. Así ambas concepciones coinciden esencialmente en el hecho de que Cristo es nuestro presente y nuestro futuro. El Apocalipsis va más allá y proyecta algo como un comienzo de una doctrina escatológica. Pero también él está proyectado completamente hacia Dios y Cristo. De manera que podemos concluir con una última cita: «Dice el que da testimonio de todo esto: “Sí, vengo pronto” ¡Amén! ¡Ven, Señor Jesús! Que la gracia del Señor Jesús sea con todos» (Ap 22.20).